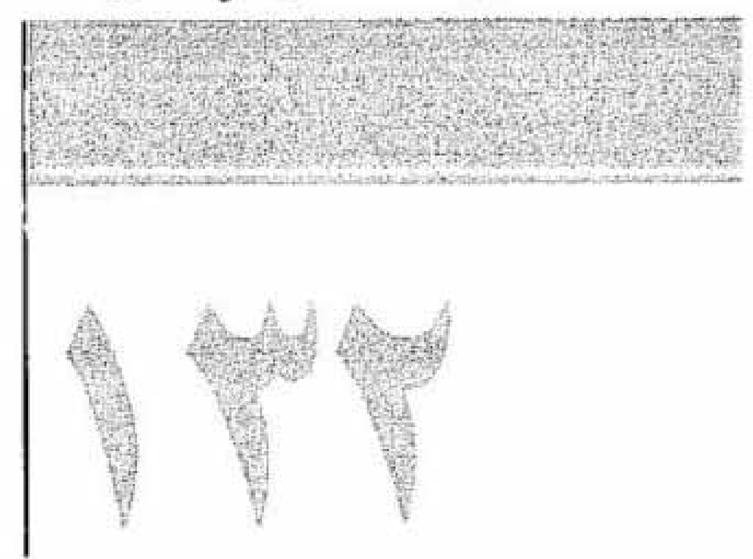


 موقف المثقف العربي من الاستشراق

د.حامد إبراهيم(*)

لربما كان الاستشراق في أزمة منذ خمسينات القرن المتقدم، أي منذ ظهور المعاهد والأكاديميات المعنية بدراسة «الشرق الأوسط» بشكل خاص، والتي ازدهرت في الولايات المتحدة الأمريكية. وأوروبا. ويأتي بحثنا هذا ليسلط الضوء على موقف المثقف العربي من الاستشراق في صيغته المعاصرة، فمنذ ظهور مقالة المفكر العربي المصري أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»، والتي نشرت بداية في مجلة **Diogenes** عام ١٩٦٣ ثم في مجلة الفكر العربي



(*) ناقد سوري.

- العمل الفني: الفنان سعد يكن.

لعدد آذار عام ١٩٨٢ والدارسون العرب داخل الوطن وخارجه يكثرون من دراسة الاستشراق والمستشرقين[١]، متلمسين ما أضافوه إلى حقول المعرفة بالحضارة العربية الإسلامية، معترفين بمنجزات بعضهم ومعترضين على مداخل الآخرين وسبل المناقشة والاستنتاج لديهم، متوصلين إلى قناعات تتفاوت في دقتها لكنها تفصح عن اهتمام متصل جاد بالثقافة العربية الإسلامية ومصادرها وسمات الإفادة منها حاضراً داخل الوطن وخارجه، في المحيط الإسلامي المباشر أو في المساحة العالمية الأوسع، ورغم أن المقالة لا تعني ضرورة البدء بمناقشة الجهد الاستشراقي بمواصفاته الإيجابية أو السلبية بين المثقفين العرب وغيرهم من الدارسين المسلمين، إلا أنها ذات أهمية خاصة بحكم ما تنطلق منه من وعي موضوعي للظروف السياسية والثقافية وتغيرات العلاقة بين قوى القارات الثلاث والقوى الغربية المتنفذة سواء كانت أوروبية أم أمريكية، وبين هذه وبين الاتحاد السوفياتي سابقًا والدول الاشتراكية وغيرها، ولهذا كانت المقالة تنبئ ضمنًا بما يعلنه لاحقًا مؤتمر المستشرقين التاسع والعشرين المنعقد في باريس تموز ١٩٧٣ عن موت الاستشراق وحلول (العلوم الإنسانية) المعنية بالشرق بديلة، رغم أن هذا الموت يعني ضمنًا ولادة الاهتمام مجددًا مختلفًا في تأكيداته وحقوله موليًا ظهره لنصوص التراث وبعدما قيل ما قيل بشأن الثقافة الإسلامية أصبحت بعض مقولات الدارسين الغربيين وكأنها ثوابت لا محيص عنها تأتي البحوث التالية منطلقة منها لا خارجة عليها، كما يعني هذا الموت تزايد الاهتمام بكل آسيا وإفريقيا وبضمنها ما سمي بإلحاح بالشرق الأوسط أو الأدنى.. إلخ.

ولم يكن مستغرباً، في ضوء تحولات ما بعد الحرب الثانية وانبعاث حركة القومية العربية باتجاهاتها الجديدة، أن تجري التأكيد على (العلوم الإنسانية في آسيا وإفريقيا الشمالية)[٢]، كما لم يكن مستبعدًا أن تجري مطالعة الجهدالاستشراقي، بما له وما عليه ، لا من أجل محاكمته بل بقصد الإفادة من مزاياه من جانب آخر في سياق السعي الجاد لتلمس آثار هذا الجهد في صياغة الأفكار الدارجة عن المنطقة العربية وانعكاساتها في السياسات إزاء الواقع الراهن. وهذا ما لا يمكن أن يتحقق دونما معرفة أدق بالذات أولاً وبطبيعة مكونات الواقع العربي الإسلامي وامتداداته الفعلية لا المتصورة في ماضيه وأصوله، ولم يكن هذا الفحص والتمحيص ممكنًا أيضًا دون وعي بعلاقة هذه المنطقة بخارجها، وهو ما سعى إليه منذ مطلع الستينيات عدد من المفكرين العرب، أفادوا من حرية الحوار والجدل



التي توفرت أمامهم عند دراسة الجهد الاستشراقي، ساعين نحو منهجية أدق ومعرفة أوسع الدراسة الحديثة، متمكنين في أحسن الحالات من الخلاص من الإسقاط (الإيديولوجي) أو الفكري الذي ينتجه غنى اللغة أو اكتنازها بما يعني تغييب الواقع ومطابقته مع المتصور، مفيدين في مثل هذه الحالة من سبل الجدل المعرفي التي تعيد تفكيك النصوص، وبالتالي تفكيك الواقع الذي طرح كأنه مجموعة ثوابت، نحو معرفة شبيهة بتلك الآخذة بالتكون عن غيرنا من المجتمعات القديمة والحديثة. وهؤلاء هم الذين تعني بهم هذه الدراسة دون أن تقول عن افتراضاتهم أنها نهائية، بل تريد أن توصل للقارئ إحاطة بما تعده منطلقًا قابلاً للنمو منهجًا ومعلومات.

ولهذا السبب يمكن أن تُعدّ مقالة أنور عبد الملك رائدة ليس لكونها قد أثارت اهتمام كتّاب لاحقين من العرب وغيرهم ناقشوا الاستشراق ومروا بها متفقين أو معارضين فحسب[٣]، بل لأنها في حدود المنظور المتكافئ الذي أخذ بالتكون داخل الفكر العربي في مطلع الستينيات حملت بذرة النزاع المعرفي في الاستشراق، رغم أن هذه البذرة ظهرت متفاوتة في قوتها ونموها منذ منتصف القرن الماضي. لكن النزاع المقصود هو المنطلق من الحس بالتكافؤ نهجًا ومادة وليس من الاختلاف الديني أو العرقي، ذلك لأن الأخير قائم منذ أن ظهر الإسلام والثقافة العربية الإسلامية واسعًا ومؤثرًا ومواجهًا للثقافات

الأخرى ومنذ أن توجهت جهود الكنيسة ضدها تمهيداً للحروب الصليبية وما تلاها.

أما النزاع المعرفي والذي ميدانه الفكر وأدواته فإنه ينعكس بشكل أو آخر على ساحة الصراع السياسي وعلى إمكانية إدارة هذا الصراع، ولهذا لم يكن عبثًا أن تميز العقود الأخيرة بظهور الكتابة السياسية والميدانية والاجتماعية والاقتصادية عن المنطقة بغزارة لا تفهم دونما معرفة بمتغيرات السياسة الدولية. كما لم يكن عبثًا أن تتكرر الاهتمامات أو تزدوج بين السياسة والثقافة والفكر لدرجة أن (مستشرق) العهد القديم أو المرحلة التقليدية، ورجل العلاقات في الشعبة المختصة بالدائرة الاستعمارية، يترك اليوم مكانته أمام المستشار أو الدارس المختص الذي يبني استنتاجاته في طرائق التفاوض والعلاقة وتفجير الأوضاع أو تهدئتها على ما قدمه السلف له من ثوابت وهي ثوابت تجمع حصيلتها من فقه اللغة إلى دراسة الشخصية، ومن الأمثال إلى الشرائع والتقاليد، ومن معايشة النصوص العربية إلى الاستئناس بآراء الآخرين والتنصت إليهم[٤]، كما فعل دارسون متميزون من أمثال أنتوني نتنغ[٥]. ويقابل هؤلاء أيضًا عدد من الدارسين العرب الذين يجمعون الاهتمام السياسي بالثقافي ويرون أنهم أصحاب مهمة في صياغة مستقبل بلادهم حتى عندما ترفض السلطات منحهم هذه المكانة. ولا يعني هذا التقابل الاختلاف في كل شيء لكنه يعني تكافؤ الاهتمام والمعرفة. كما يعني ضمنًا من الجانب العربي الإسلامي عودة المثقف مؤثرًا في تكوين الرأي العام ورأب الصدع بين العامة والخاصة من خلال متغيرات حتمها واقع الصدام النفسي والسياسي والاقتصادي مع الغرب، وهو صدام اضطرت فيه العامة إلى الاستعانة بالمكونات الجمعية لمواجهة الإهانة والتحقير والعدوان من خلال الرد السياسي (كما حصل في حروب ٥٦ و٦٧و٧٣-مثلاً) والإفادة من سبل التحديث دونما خشية من التغريب المطلق، كما يحصل عند التعامل مع التعليم ووسائل الاتصال أيضًا في الساحة العربية.

لكن مرحلة العقود الأخيرة تعني أيضًا نماذج الدارسين الأمريكان والأوروبيين المختلفين اتجاهًا ومعرفة، تمامًا كما هو شأن الدارسين العرب والمسلمين، وكذلك الدارسين السوفييت واليابانيين... إلخ. إذ إن ساحة الاهتمام وجدت متنفسها الأوسع في سوح الاتصالات والنشر، وهكذا تكتسب المعرفة حريتها وقيودها في آن واحد لعبة تدفق المعلومات حسب القوى المتحكمة والمؤثرة رغم أن الإنسانية تمتلك قدرة خاصة على تمييز الجوهر من الركام والطيب من الخبيث بما يعني أن الركام والخبيث هو السائد، مجسدًا في الأكاذيب

والألاعيب ومجازر الموت والهلاك التي تدبر يوميًا لضمان تنفيذ فكرة تتيح حماية نفوذ قوة ما في المنطقة العربية وعلى حسابها، وهو ما تشهده العقود الأخيرة أيضًا، وبينما لا تعني الكتابات الغثة الطافية على السطح والخادمة للمصالح اللاإنسانية العقول المثقفة والنيرة، فإن الكتابات صاحبة القضية، مختلفة أو مؤتلفة، هي التي تهمنا في تكوين رؤية واضحة حول اتجاهات الدراسة والمعرفة. وإذا كان إدوارد سعيد قد ذكر عشرات الأسماء التي ميزها من غيرها، من أمثال ريمون سواب وشافر وكيرنان ونورمان دانيال وسندرسن، وذكر نديم البيطار أسماء آخرين معنيين بالدراسات الإنسانية عامة من ملاحظي أزمة الضمير أو الذهن الغربي[٦]، فإن واقع الحال منذ عقود يؤكد عودة الاتجاه الإنساني ثانية في الفكر العالمي في الرد على النزعات النفعية التي قادت الفكر إلى الحضيض محيلة إياه إلى هوامش في خدمة المصالح الاحتكارية.. وهذه العودة الإنسانية مهمة هي الأخرى عندما نريد دراسة المرحلة الجديدة في تعاملات المفكرين والمثقفين العرب مع حركة الاستشراق بمراحلها السابقة وما تلاها. إذ مهما تمايزت اتجاهات الدراسة عند هؤلاء وغيرهم ممن وعوا مهمة الكتابة ودور المثقف في هذا العصر، فإنها على الأقل تمضي بعيدة عن الخدمة النفعية والسقوط العنصري.

لكن هذا التمييز بين مستويات الكتابة عن الثقافة العربية الإسلامية وآثارها ينسحب أيضًا، أو ينبغي أن ينسحب، على نتاجات المثقفين العرب خلال هذه العقود الثلاثة أيضًا، بعدما حتم واقع الحال جدية أكثر في دراسة نتاجات الآخرين وأفكارهم، لا بقصد التصويب والإضافة حسب بل بقصد أداء المهمة اللازمة في ميدان المراجعة الأوسع لمكونات الثقافة العربية الإسلامية واكتشاف نصوصها واعتماد السبل الحديثة في تكوين الرؤية المناسبة إزاءها. وإذ تشتمل مراجعتنا في دراسة هذه الثقافة اليوم عشرات الدارسين العرب الآن فإن العقود الأخيرة ما فتئت تشهد كتابات مبسطة أو اعتيادية تعيد ما قدمه المصلحون والمفكرون في القرن الماضي وفي مطلع القرن العشرين، وهكذا لا يبدو كتاب الشيخ مصطفى السباعي الذي أعده ابنه للنشر مفيدًا في دراسة الاستشراق وهو يدحض أصلاً أبرز فرضياته المضادة لحركة الاستشراق، إذ إن الاتهام المطلق ضد المستشرقين دارسين مختصين منهم أو مستخدمين للمعلومات لصالح دوائر الخارجية في بلدانهم ليس صائبًا، وهو ينهي المجادلة أو يمنعها، كما أنه يحيلها إلى

أداة للقمع، ولم يكن مستغربًا أن نقرأ بعد حين أن المؤلف المستشرق الفلاني صحح له معلوماته، وعدل في وجهات نظره، بينما جاء نص آخر إلى شخص آخر، فما كان من الآخر إلا الاعتراف بخطئه.. إلخ. وبكلمة أخرى فإن الكتابة الإطلاقية لها مثالبها، كما أن تصور الأحكام على أنها نهائية لها مشكلاتها..

بينما يبدو سياق كتاب آخر للدكتور السامرائي خاسرًا هو الآخر رغم ميل صاحبه لتلمس تاريخ الجانب السياسي في الاستشراق، جراء خضوع المؤلف لاعتقاد مطلق بوجود تيار معاد اسمه (الاستشراق) يحتضن كل من كتب عن الإسلام والعرب. وهكذا عد (كارلايل) من بين المستشرقين، ولم يعرف علاقته بالفلسفة المتسامية وعلاقات ذلك في حدود تصادم الفلسفة بالمدارس النفعية والوضعية في أوروبا في النصف الأول من القرن الماضي(٧). أما المشكلة الأشد فتتعلق بذلك الميل الانتقادي لدى عدد من المثقفين العرب منذ خاتمة الخمسينيات للإسراف في تحليل الذات تحت وطأة المناهج الاجتماعية، خالطين بين أحاسيسهم الإصلاحية وميلها الطبيعي لنقد المجتمع وبين مستلزمات الفصل بين هذه من جانب وبين الوقائع من جانب آخر. وهكذا أصبحت معالجات سانيا حمادي وحامد عمار وهشام شرابي وصادق جلال العظم وصلاح الدين المنجد وعشرات الأسماء الأخرى مزيجًا من النزوع الإصلاحي والتحليل والاستنتاج الموضوعي في خدمة الأحكام المسبقة، والتي سرعان ما لاقت استجابة حسنة لدى أصحاب الأفكار المتكونة بشكل ثوابت إزاء المجتمع العربي وآفاته ومشكلاته، وبينما تبقى بعض أفكار الكتاب العرب على قدر من الموضوعية، إلا أن طرائق إخضاع المعلومات غالبًا ما أدت إلى عزل ح الكاتب بالنقد الذاتي ومهماته عن استنتاجاته، وهي استنتاجات عامة ومطلقة في أغلب الأحيان تؤيد نزعات متأسسة في الفكر السياسي المعاصر إزاء المنطقة العربية(٨). وإذ ترتسم أمام المصلح حالة المجتمع العربي والعائلة في أشد مواصفاتها تخلفًا تندرج وصفات متلاحقة للوضع الاجتماعي على أنه عشائري، اتكالي، متهرب، غير واقعي وغيبي. وإذ ينقطع التقييم عن ظرف التخلف والركود قبيل اشتعال فتيل الاحتراب، فإن هناك عشرات الأمثلة والوقائع التي تسنده وتوهم الآخر بأنه حقيقة ثابتة. وما يتكرر عند الدارس العربي أو زميله الأجنبي في مثل هذه الحالة عبارة عن حلقة متبادلة تتم داخلها الإحالة والإضافة والإعلان، لكنها حلقة شريرة لسوء الحظ عندما تصبح مادتها سبيلاً إلى تقييم شعب أو منطقة والتصرف نحوهما. ورغم أن النقد الذاتي هو ا لسبيل الأول للإصلاح إلا أنه عند المبالغة والتعميم

وقصر النظر يتحول إلى عقاب مخز يستهوي الآخرين ضرورة لكنه قلما يكون نافعًا لكن نزعة أخرى أخذت بالتكون بعيدة عن تقريع الذات أو اتهام المستشرقين اتهامًا مطلقًا، ساعية نحو منهجية ورؤية واعية لذاتها أولاً ولشروط التنقيب في الماضي والحاضر العربي الإسلامي ثانيًا بعيدًا عن الانبهار بمعارف الآخر أو رهاب الأجانب أو مخاصمتهم لمجرد الاختلاف المتوقع في الرأي أو الموقف أو المعلومات، وهذه النزعة التي أخذت بالنمو خلال هذه العقود هي التي يهمنا أن نتوقف عندها لتفحص مداخلها إزاء الاستشراق بهدف تبين ملامحها العامة أو المشتركة، ومن ثم اقتراح مشروع رؤية بديلة للفكر الاستشراقي بمرحلتيه التقليدية والحديثة تفيد في رسم نهج أفضل في التعرف بالثقافة العربية الإسلامية بعيدًا عن المهمات السياسية المباشرة والسطحية لإرضاء الرغبات الآنية لوزارات الخارجية ومحاور نفوذها. والكتابات العربية التي زاملتها خلال هذه العقود نزعات متجردة وعلمية إزاء الثقافات الشرقية هي التي يمكن أن تتآزر في تكوين هذه الرؤية، والتي ترتسم ملامحها عند أنور عبد الملك وإدوارد سعيد وعبد الله العروي ومحمد أركون والطيب تيزيني ونديم البيطار ومحمد وقيدي وهشام جعيط ومحمد عابد الجابري وعشرات الأسماء العربية التي عنيت بالاستشراق وعلاقته بالفكر العربي خلال العقود الثلاثة الأخيرة. لكن جهد هؤلاء سوف يبقى منهجيًا فقط دونما عمل مكثف لدراسة مكونات الثقافة العربية الإسلامية وتراكماتها، دونما تفحص للمدونات القديمة أو الإسلامية بعدما مر قرنان ونصف في الأقل على خضوع المخططات والمدونات والوثائق لاهتمامات الآخرين منصفين أو غير منصفين.

ومهما كان الرأي النهائي بشأن تصحيحات الباحثين العرب والمسلمين بشأن بعض معلومات الدارسين الأوروبيين للإسلاميات أو بشأن إضافة العلامة طه باقر في علوم آثار وادي الرافدين أو كمال صليبي بشأن أصول التوارة غير الفلسطينية، فإن هذه جميعًا تنبه إلى إمكانية تحولات حاسمة في النظرة إزاء تاريخ الثقافة والديانات تلغي وتبطل نظريات سياسية كاملة ضد المنطقة العربية. وإذ تقع هذه الجهود في سياق (الرؤية) التي نحن بصدد تدارسها يمكن أن نسمي مبدئيًا مرحلة هذه الجهود بمرحلة النضج الفكري المتكافئ في تمييزها من:

(١) مرحلة مواجهة الغرب، مستعمرًا، ومتحديًا ومتطورًا

(٢) مرحلة اليقظة العربية الإسلامية مشوبة بالحاجة إلى الاستعانة بالماضي لمعادلة الشعور الكلي بالانسحاق أمام الخصم.

(٣) مرحلة الوعي القومي من جانب أو الوعي الإقليمي من الجانب الآخر، وهو وعي قاصر منسحب أمام مشاريع التجزئة.

إذ إن مرحلة النضج الفكري المتكافئ، القائمة على الحس المتزايد بالتكافؤ في مجتمع اليوم ليست قائمة في فراغ، وهي لا تنطلق من الوعي الأوسع بالحاضر ومكوناته وتداخلات علاقاته أو اختلافاته في المحيط الدولي فحسب، ب هي جزء من تاريخ علاقة الفكر العربي الإسلامي الحديث بحركة الاستشراق، متآلفة أو مختلفة. أي أنها تمتد إلى مرحلة الوعي الفكري بالتحدي القادم من الغرب منذ إخفاق المجتمع الإسلامي ومنذ تزايد الإحساس بالتحدي المتوجه نحو عصب التكوين العربي الإسلامي، وهو التحدي الذي رصده متنور ومطلع القرن التاسع عشر. ذلك لأن المواجهة المقترحة للتحدي المذكور انبعثت من حس مزدوج بالإحباط إزاء الواقع وبالاعتراف بمزية الخصم العلمية والدستورية. ولهذا لم يكن محمد علي في مصر يكتب عبثًا مثلاً إلى منشئ الفلسفة النفعية بنثام لتدريس ابنه عباس، كما لم يكن عبثًا أن يشهد الوطن العربي قيام عدد من الرحالة العرب بزيارة الغرب والكتابة عنه، ذاهبين من تونس ومصر ولبنان وسوريا والعراق..إلخ، والكتابة عما عرفوه وخبروه هناك[٩]. وجاءت كتابات خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وفرنسيس مراش وأحمد فارس الشدياق وغيرهم لتفصح ضمنًا عن انتقاد الواقع والسعي لتأكد أصول الديانة الإسلامية والتشريع الإيجابي ونقض واقع الحال على إنه ابتعاد عن هذه الأصول ومن ثم الدعوة إلى الإفادة عما هو إيجابي في حضارة الغرب ولا سيما علومه ومبادئ الحرية فيه ليكون هذا الأخذ بديلاً للهيمنة الأوروبية وهكذا عكست مثلاً إشارات خير الدين التونسي في أقوام المسالك في معرفة أحوال الممالك (١٨٦٧) للعلماء والمفكرين الأوروبيين اهتمامه بالمنجزات الأوروبية، مفصحًا، شأن محمد علي باشا بين رجال الدولة ورفاعة بين الكتاب والمصلحين، عن وعي بأهمية الجمع بين الكتاب والمفكرين والمصلحين، وهو وعي يتفاوت سعة وعمقًا بين الكتاب والمفكرين والمصلحين، وتتجسد بعض تعابيره في محاسبة الواقع وإدانته وتوجيهه أو الثورة عليه تارة ومجادلة المحتل ومؤسساته وقادته تارة أخرى، دون أن تعني المجادلة الأخيرة الانغلاق على ما عدوه دافعًا لتقدم. ولهذا لم تكن كتب الرحلات أو الثقافة العامة هي وحدها المعروفة حينئذ، بل شهد المرحلة أيضًا ظهور -كتب بعضها متأثر بديكارت شأن كتاب (في التمدن) لمحمد أفندي قدري قبل أن نقرأ لطه حسين وأحمد لطفي السيد أو نستعيد أسلوب الغزالي في المحاججة والشك بقصد اليقين كما عرض له محمد عبده وآخرون.

كما ظهر أيضًا كتاب رسالة صديق لعبد الله النديم الذي عدّه فاروق أبو زيد سباقًا بشأن قضية الخلافة بينما كان كتاب سعيد البستاني الحاكم والمحكوم ذا طرح خاص لقضية الدولة وأصول الحكم قبل أن يتزايد الاهتمام بهذا الموضوع عند الكواكبي وغيره في إيضاح طبائع الاستبداد(١٠).

لكن المهم في هذا الوعي أنه خصَّ الملامح الأولية البادية للاستشراق بالمجابهة والتعديل والتصويب دونما تشكيك مفرط بهذا الجهد. أي أن النصف الأول من القرن الماضي لم يشهد وجود حركة استشراقية مؤثرة أو غنية أصلاً، ولم يشعر مثقفو تلك المرحلة بتحدٍ بالغ من طرفها في شؤون الثقافة العربية الإسلامية والإسلام ديانةً وهوية. وهكذا كان الشدياق مثلاً ينتقد جهل المستشرقين الإنكليز باللغة العربية، بينما كان رفاعة الطهطاوي يفصل بين اهتمامه بأفكار مونتسكيو في كتابه روح الشرائع ولاسيما تلك التي تخص مبادئ الحرية والعدل والمسماة وبين إشارات الأخير إلى الديانة الإسلامية، وهو يخلط بين أصول الدين والشريعة من جانب وبين وقائع الحكم العثماني من جانب آخر. ولهذا اعترض على مونتسكيو عندما قرن الاستبداد بالإسلام. ويكتب في تقديمه للعدد ٦٢٣ من الوقائع المصرية (١٨٤٢)، ما يخص الدين والشريعة لا الواقع.

الإفرنج بالذات فيلسوفهم مونتسكيو يعدون الحكومات الإسلامية من قبل المطلقات التصرف، والحال أنها مقيدة أكثر من قوانينهم.. فإن الحاكم الإسلامي لا يخرج أصلاً عن الأحكام الشرعية التي هي أساس للقوانين السياسية، ولاتساع الشريعة المحمدية، وتشعب ما يتفرع عن أصولها ظن من لا معرفة له أن ما يفعله حكام الإسلام لا وجه له في الشرع.. وقل أن يقدم ملك إسلامي على ما يخالف صراحة كتاب الله وسنة رسوله..(١١)

ورغم نزعة الاعتزاز البادية في حوار من طرف واحد في مثل هذه الحالة فإن هذا النمط من التصويب سائد في كتابات القرن التاسع عشر، وهو نمط يريد حماية أصول الدين لا التستر على فساد الأنظمة والدول. ومن الصعب أن نفترض إمكانية رسم الخطوط العامة للفكر العربي دونما اعتبار لمثل هذه الردود. ولهذا لا تراني اتفق مع العروي في اعتراضه على مناقشة مثل هذه الآراء، استشراقية كانت أم واردة على ألسنة المفكرين والساسة(١٢)، صحيح أن تحذيره من مغبة الاستيعاب لـ «المسلّمات المعرفية التي تبني عليها بحوث المستشرقين» مبرر عام، إلا أن إشارته إلى الأفغاني ليست دقيقة لأنها جردت ردود الأفغاني على رينان مثلاً من سياقها العام؛ فالأفغاني مثلاً خشي التغلغل الفكري الغربي بمقدار خشيته من الاحتلال

السياسي، حتى أن باحثًا محدثًا كنعيم عطيه يرى من خلال قراءة آثار الأفغاني أن خشيته من الأمر الثاني طاغية رغم أنه حامل للواء الثورة دونما تردد أو وجل[١٣]. أي أن ردود الشيخ جمال الدين الأفغاني لا تبدو ذات مغزى دون سياقين، الأول مهمته الإصلاحية لا تتوقف عند الحد، والثاني طبيعة الاستقبال المتزايد للمنجزات العلمية الغربية وبضمنها الفكر ومدارسه واتجاهاته. ويكفي أن يظهر التأثر في فرح أنطوان لاحقًا لينقل بعض أفكار رينان بشكل أو بآخر في تفسيره للرشدية. وإذا كان الشيخ جمال الدين قد رد على رينان إزاء بعض أفكاره، فإن مريده الشيخ محمد عبده قد فتح المناقشة لاحقًا مع فرح أنطوان بعدما تحاور مع مفكرين إنكليز كسبنسر وأقام علاقات عميقة مع بلنت من بين الرحالة والدارسين الإنكليز الذين التمسوا الراحة والسكينة في الفكر الإسلامي.

لكن جوهر الخطاب الريناني من حيث علاقته بالعقيدة العنصرية الأوروبية غاب عن ذهن الشيخ الأفغاني الذي عني بالرد والتصويب أو حتى التماس العذر لرينان في خلطه بين الإسلام والحياة السائدة في قرون الظلام يقول في تصحيح مقولة رينان في أن الإسلا مناهض للعلم:

«إن المرء ليتساءل. أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها؟

أم كان منشؤه الصورة التي لها الديانة الإسلامية؟ أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام. أو حملت على اعتناقه بالقوة، وعاداتها وملكاتها الطبيعية هي جميعًا مصدر ذلك؟ لا ريب أن قصر الوقت المخصص للمسيو رينان قد حال دون جلائه هذه النقطة[١٤].

لكن الشيخ لم ينس مقارنة رجال الدين المسلمين بغيرهم، معترفًا ضمنًا بوجود عداء للفلسفة والعلوم بينهم، عازلاً بينهم في مثل هذه الحالة وبين أصول الدين، مشيرًا إلى أن زعماء الكنيسة الكاثوليكي ما زالوا في حينه يعارضون «التدريس والضلال- يعني العلم والفلسفة». ومثل هذا العزل من جانب والمقارنة والتقابل من جانب آخر سيتكرران بشكل أو بآخر في كتابات لاحقة عديدة. لكن الأهم عند ملاحظة تفاصيل التحاور مع المستشرقين يكمن في شكل مراجعته لفكرة رينان والتي خلاصتها كما يطرحها الشيخ الأفغاني «أن الأمم العربية غير صالحة بطبيعتها لعلوم ما وراء الطبيعة، ولا الفلسفة». ويوضح الشيخ في رده ما يلي:

١- أن الشعب العربي سار بعد الإسلام سيرًا مدهشًا في «طريق التقدم الذهني

والعلمي» وعندما توقف العلم لدى الآخرين كان العرب «يحيون تلك العلوم المندثرة».

٢- «أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم» فساعدوا في ترقية علوم الآخرين وأوضحوها واستكملوها، ولم تتمكن أوروبا من أخذها قبلهم، بل استقبلوا أرسطو «بعد أن تقمص الصورة العربية، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم». ويتساءل بعد ذلك:«أوليس هذا برهانًا آخر ناصعًا على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعي للعلوم؟».

٣- أنه لا يغمط الأمم الأخرى حضاراتها وصفاتها ودورها في خدمة الإسلام لكنه يستغرب ما يقوله رينان في إنكار كون الفلاسفة والسياسيين النابهي من أصول عربية، وأنهم «من أصل حراني أو أندلسي أو فارسي أو من نصارى الشام». ويصحح الشيخ ذلك قائلاً:

«أرجو أن يسمح لي أن ألاحظ أن الحرانيين كانوا عربًا، وأن العرب لما احتلوا -كذا- إسبانيا لم يفقدوا جنسيتهم، بل ظلوا عربًا وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرانيين، وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصائبة، ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية. وقد كانت أكثرية نصارى الشام عربًا غسانيين اهتدوا بهدي النصرانية. أما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل، فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوى أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب، وخصوصًا إذا اعتبرنا أن لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها»[(١٥)].

ثم يرد هذه النظرة، التي ستنتقل عن ابن خلدون وتكرر عند عدد كبير من المستشرقين لا سيما غرونباوم وبرنارد لويس، مؤكدًا انتماء المرء وثقافته وتكوينه المشترك بصفتها عناصر مشكلة لهويته:

ماذا يكون لو قصرنا نظرنا على الأصل الذي ينتمي إليه العظم، ولم نأبه للنفوذ الذي سيطر عليه، والتشجيع الذي لقيه من الأمة التي عاش فيها، لو فعلنا ذلك لقلنا إن نابليون لا ينتمي إلى فرنسا، ولما صح لألمانيا أو إنكلترا أن تدعي كلتاهما الحق في العلماء الذين استوطنوها بعد أن رحل أصولهم إليها من بلدان أخرى!».

وواضح أن نية رنيان في التدليل على نظرته إزاء الذهن السامي، كما يسميه، قد غابت عن الشيخ الأفغاني، رغم أن رينان لم يطرحها تفصيلاً إلا في محاضراته اللاحقة، لكن أهمية مناقشة الشيخ في بنودها المذكورة في التصويب والإضافة تكمن في طبيعة الموضوع نفسه، والذي سيتفرع عنه اهتمامان رئيسيان داخل وسط الاستشراق نفسه من جانب وداخل

الوسط الفكري العربي من جانب آخر.كان رينان يؤكد على تعارض الإسلام والعلوم والفلسفة قائلاً إن العرب المسلمين بقوا شارحين لا مبدعين، فإن آخرين من المستشرقين سوف يمعنون في هذا المسعى تدليلاً وشرحًا، كما فعل كير وغيره. بينما كان بعض المفكرين العرب بين مطلع القرن العشرين ولغاية عقده الخامس يتجهون نحو أمرين، أولهما العودة إلى أصول يونانية مقترحة لأقاليمهم، كما فعل طه حسين في مستقبل الثقافة في مصر (١٩٣٨). وثانيهما، اعتماد النهج المذكور جملة وتفصيلاً في تقديم الفكر العربي، كما فعل د.عبد الرحمن بدوي في عدد من كتاباته. أما التيار الأوسع فهو ذلك الذي تفرع عن مجالات الشيخ الأفغاني وصحبه. ماضيًا دون نتيجة نهائية في الاحتجاج كما فعل الشيخ محمد البهي في دراساته، أو متطوراً خارج بداياته في يقظة فكرية، منهجية ومعلوماتية في سياقي الهوية القومية الدينية والهوية القومية الإنسانية، لدرجة أنه استعاد طه حسين من بين آخرين منذ العقد الخامس.

أما الاستساغة الجارية لكتابات الغربيين أو المستشرقين المتصالحة مع العرب والمسلمين، شأن كتابات بلنت وبيرتن وبلغريت ولوبون وغيرهم فإنها مثلت في سياق الأخذ والتفاعل نقطة الضعف المتكررة في الفكر العربي الغض، إذ استعان (التقليديون) ودعاة استنساخ الماضي بهذه المدائح والاستجابات في تقديم خطاب إطلاقي يبنى على التمجيد ومعاداة الاختلاف[١٦].وكان هشام شرابي محقًا في الإشارة إلى أن بعض (الزاد الإيديولوجي جاء به الإصلاحيون من الغرب، كتابات المؤرخين المستشرقين الأوروبيين)، لا سيما تلك الآثار المترجمة التي روجت (لإطراء الإسلام)، لكن ملاحظة شرابي ينبغي الا تؤخذ على أنها دقيقة تمامًا إزاء الفكر الإصلاحي، فهي تتجاوز الخلافات التي عالجها محمد عبده مثلاً، كما أنها تعوزها التحفظات إزاء النتائج المترجمة في المجلات والكتب، والذي سيتكاثر دون شك في عقود ما بعد الحركة الإصلاحية عندما ظهرت كتابات بندلي جوزي (تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام -١٩٢٨) مترجمة، متزامنة مع كتاب إسماعيل مظهر عن تاريخ الفكر العربي[١٧]، مثلاً، ممهداً لاهتمامات واسعة في هذا المجال كما يشير كشف أفرام بعلبكي في خاتمة كتابه مدخل إلى تاريخ الفكر العربي.

الهوامــش

١- أنور عبد الملك: الاستشراق في أزمة، مجلة الفكر العربي، عدد ٣١، ١٩٨٣، ص ٧٠-١٠٥

٢- فؤاد زكريا: نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربية المعاصرة، مجلة الفكر العربي، عدد ١٠، ١٩٨٦.

٣- أنور عبد الملك: الفكر العربي في معركة النهضة، بيروت، دار الآداب، ط٣، ١٩٨١.

٤- «التنصت» ورد عند المستشرق رفائيل بتاي يُعدّ وسيلة من وسائل التعرف على العرب في القدس، وبتاي تلميذ بروكلمان وغولد زيهر وعاش في الأرض المحتلة، وخرج بانطباعات عامة وخاصة عدّها هو وغيره قبله بدائل للواقع والحقيقة في الوطن العربي.

٥- أبرز هذه الدراسات هو الاستشراق لإدوارد سعيد، أوضح علاقة (السيد-العبد) وظهورها في الكتابة الاستشراقية.

٦- نديم البيطار: حدود الهوية القومية: نقد عام، بيروت، دار الوحدة، ١٩٨٢.

٧- مصطفى السباعي: الاستشراق والمستشرقون: مالهم وما عليهم، بيروت المكتب الإسلامي، ١٩٧٩، ط٢، ص ٥٤.

٨- صادق جلال العظم: النقد الذاتي بعد الهزيمة، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٨.

٩- انظر نازك سابايارد: الرحالون العرب وحضارة الغرب، بيروت نوفل، ١٩٧٩.

١٠- فاروق أبو زيد،عصر التنوير العربي، بيروت، المؤسسة العربية، ١٩٧٨.

١١- المصدر السابق، ص ٤٥.

١٢- عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء: المركز العربي الثقافي، ١٩٨٣، ص ١١٧.

١٣- الفكر العربي في مائة سنة، معالم الفكر التربوي، بيروت: الجامعة الأمريكية، ١٩٦٧، ص ٤٣٤.

١٤- الأفغاني، الأعمال الكاملة، السياسة، ج٢، تحقيق محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨١، ص ٢٢٢-٢٢٣.

١٥- المرجع السابق، ص ٢٢٨.

١٦- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، بيروت،دار النهار، ط٣، ١٩٧٨، ص ٥٤.

١٧- أفرام بعليكي: مدخل إلى تاريخ الفكر العربي، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٤، ص ٨٠.

